



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

59-2 | 2011

Les apparences de l'homme

L'anthropologie des *quilombos* et la constitution de « nouveaux sujets politiques »

De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype

Véronique Boyer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2634>

DOI : 10.4000/civilisations.2634

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 157-178

ISBN : 2-87263-034-1

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Véronique Boyer, « L'anthropologie des *quilombos* et la constitution de « nouveaux sujets politiques » », *Civilisations* [En ligne], 59-2 | 2011, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2634> ; DOI : 10.4000/civilisations.2634

L'anthropologie des quilombos et la constitution de « nouveaux sujets politiques » De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype¹

Véronique BOYER

Résumé : Au Brésil, les productions culturelles de « matrice africaine » sont appréhendées comme des éléments caractérisant un groupe ethnique spécifique, celui des Noirs qui se distinguent aussi par leur type physique particulier, soit leur « race ». L'article se propose d'examiner la façon dont s'effectuent ces glissements successifs à partir d'un exemple tenu pour emblématique de la présence africaine au Brésil : les quilombolas dont les droits territoriaux sont garantis par la Constitution de 1988. Une première partie montre que les choix opérés par l'anthropologie brésilienne pour construire un modèle théorique flexible du quilombo renvoient au projet d'en faire un outil d'émancipation politique pour des populations dominées. Dans un second moment, on indique comment ce programme conduit paradoxalement à une imputation d'identité. Le propos des anthropologues – rendre plus lisible la catégorie officielle de quilombo – est en effet à l'origine d'une superposition des notions d'ethnie et de race que reflète l'utilisation récurrente de l'adjectif composé « ethno-racial ».

Mots-clés : quilombo, anthropologie, race, ethnie, Brésil.

Abstract: Anthropology of quilombos and the constitution of “new political subjects”: from ethnicity to race and from self-definition to phenotype. Brazil cultural phenomena of “African origin” are understood to characterize a specific ethnic group, that of the Blacks, who are also distinguished by their specific phenotype, that is their “race”. This article will examine the way in which these conceptual shifts take place, starting with what we consider to be an emblematic example of the African presence in Brazil: the quilombolas (maroon communities) whose territorial rights are guaranteed by the 1988 Constitution. The first part of the article shows how Brazilian anthropology chose to construct a flexible theoretical model for the quilombos that is related to the project of producing tools for the political emancipation of subaltern populations. In the second part we show how this program leads paradoxically to the attribution of identity. The object of the anthropologists – to make the official category of quilombo easier to understand – is in effect at the basis of the conflation of the notions of ethnicity and race, manifest in the recurrent use of the compound adjective “ethno-racial”.

Keywords: quilombo, anthropology, race, ethnicity, Brazil.

1. Je remercie pour leurs vigoureuses et nécessaires critiques mes collègues du Cerma : Anath Ariel de Vidas, Sara Le Menestrel, Gilles Rivière et Carmen Salazar-Soler. Je remercie également les deux évaluateurs anonymes de la revue pour leur lecture attentive et leurs suggestions, et Roberto Araújo pour ses remarques sur la dernière version du texte.

Depuis les travaux sur les relations raciales menés dans les années 1960 par le sociologue Florestan Fernandes, la représentation du Brésil comme pays du métissage (*miscigenação*) et de la démocratie raciale n'a cessé de voler en éclat. Il est désormais admis qu'il s'agit là d'une « fable », d'une idéologie masquant une toute autre réalité : les « Noirs »², qui figurent parmi les plus pauvres, sont victimes d'un racisme d'autant plus insidieux qu'il est bien souvent inavoué. Pour cette raison, le Brésil, à l'instar d'autres pays latino-américains, s'emploie depuis la fin des années 1980 à corriger les inégalités sociales par des politiques d'actions affirmatives comme la réserve de quotas pour les Noirs à l'entrée de l'université.

La dénonciation des préjugés dont ces derniers souffrent avait déjà mobilisé auparavant une partie de la communauté scientifique. Il y a près de quatre-vingts ans déjà, deux grands congrès organisés par des historiens et des anthropologues³ visaient à mettre en évidence les apports des Africains réduits en esclavage à la société brésilienne – dans les domaines religieux, culinaire, linguistique, etc. La continuité pressentie entre l'Afrique et le Brésil était pointée par l'utilisation de l'adjectif composé « afro-brésilien » pour qualifier l'ensemble des productions culturelles considérées, et entre autres les cultes de possession. Toutefois, dans l'esprit de ces scientifiques, la fidélité réelle à l'Afrique tenait moins à la couleur de la peau des individus qu'à leur adhésion pleine à la « mentalité et à la civilisation africaine ». Roger Bastide n'hésitera pas à écrire qu'« il est possible d'être Africain sans être noir » (1978 : 12).

Le thème des « survivances et des réinterprétations des traditions africaines » est toujours hautement valorisé. Mais l'idée que « race » et « culture » ne coïncident pas nécessairement ne semble plus aujourd'hui faire l'unanimité. Signe de ce changement, le terme afro-brésilien cède la place à des expressions, telles que matrice (*matriz*) ou racine (*raiz*) africaine, qui écartent toute référence à la société d'accueil. Dans le contexte actuel, deux champs importants de la recherche brésilienne – les recompositions culturelles sur le nouveau continent traitées par l'anthropologie et le devenir des groupes humains issus de l'esclavage auquel l'histoire et la sociologie se sont intéressées – ont fini par se juxtaposer complètement. Les productions culturelles de « matrice africaine » sont désormais appréhendées comme des éléments caractérisant un groupe ethnique spécifique, celui des Noirs (*negros*) qui se distinguent en outre du reste de la population par leur type physique particulier : la texture de leurs cheveux et leur couleur de peau foncée, soit leur « race »⁴.

L'article se propose d'examiner la façon dont s'effectuent ces glissements successifs à partir d'un exemple tenu pour emblématique de la présence africaine au Brésil. Depuis la promulgation de la Constitution de 1988, les *quilombolas*⁵ ou descendants d'esclaves fugitifs le plus souvent établis en milieu rural sont en effet perçus comme un groupe ethnique

2. Je traduirai le mot portugais *negro* par Noir en y mettant une majuscule (tout comme à Blanc et à Indien) pour indiquer qu'il s'agit d'une catégorie sociale ; j'insisterai sur ce point en utilisant des guillemets lors du premier usage de ce terme.

3. Le Premier Congrès Afro-brésilien, qui a lieu en 1934 à Recife, est suivi d'un autre en 1938 à Bahia. Les actes de ces congrès seront publiés par la suite (*Estudos afro-brasileiros*, 1935. Rio de Janeiro : Ariel editora ; *O negro no Brasil*, 1940. Civilização brasileira).

4. Sur la « transformation de la 'culture afro-brésilienne' en 'culture noire' », voir Agier et Carvalho (1994).

5. De *quilombo* : village fortifié construit par les Marrons.

porteur d'une culture différente. Ils bénéficient, pour cette raison, de programmes spéciaux en matière de droits territoriaux⁶, mais aussi de santé et d'éducation, inspirés du traitement réservé aux populations amérindiennes. En accord avec l'article 169 de l'Organisation Internationale du Travail qu'il a ratifié en 2002, l'État brésilien a opté pour un principe de catégorisation ethnique ouvert et non contraignant. Le Ministère Public Fédéral, chargé de défendre les droits constitutionnels, retient l'auto-déclaration comme critère de définition de l'appartenance des individus et des groupes afin d'éviter toute assignation identitaire, mais aussi tout déni d'identité des groupes minoritaires : doivent être tenus pour Amérindiens ou pour *quilombolas* tous ceux qui se reconnaissent comme tels.

Après avoir été longtemps cantonnée aux livres d'histoire, d'anthropologie et de folklore, la notion de *quilombo* appartient donc à présent au vocabulaire courant et au champ du politique. L'explication donnée à sa notable diffusion est que, n'ayant plus à se fondre dans la masse par crainte des représailles de la troupe coloniale, puis par peur de la stigmatisation par leurs contemporains, les *quilombolas* s'assumeraient enfin en tant que tels. Le nouveau cadre légal, les droits et la protection qu'il garantit, leur permettrait d'émerger en tant que groupe sur la scène nationale. De fait, depuis le milieu des années 1990, le nombre de groupes se déclarant *quilombolas* n'a cessé d'augmenter dans tous les États (sauf le Roraima et l'Acre) et le Secrétariat spécial pour la promotion de l'égalité raciale (SEPPIR) les estime au minimum à 3 000⁷.

Les anthropologues brésiliens qui ont accompagné avec intérêt la résurgence de cette identité cachée ou invisible ont rapidement objecté que la définition donnée par les autorités (le *quilombo* historique issu de la résistance à l'esclavage) ne rendait pas compte de ses modalités d'expressions actuelles (cf. infra). À l'occasion des congrès scientifiques, dans les nombreux groupes de travail consacrés à ce thème, les débats ont pu prendre un tour encore plus critique. Certains participants ont fait état de leur perplexité en indiquant que le vocable *quilombo* ne figure pas parmi les termes d'identification utilisés par les acteurs eux-mêmes. D'autres ont fait part de leur difficulté à tirer profit d'une définition étatique contestable pour comprendre les réalités sociales qu'ils étudient. Toutefois, dès qu'il s'agit de produire des articles scientifiques, l'heure n'est plus aux doutes, aux interrogations ou aux nuances ; chacun se réfère inmanquablement à la notion de *quilombo* pour caractériser les groupes considérés, en précisant que sa redéfinition ou sa « re-sémantisation » lui confère le statut de concept analytique⁸.

Il est vrai que l'analyse de la construction (ou de la déconstruction) des identités est pour le moins délicate. La justice statuant sur des cas concrets à partir de la catégorie officielle de *quilombola*, toute critique court le risque de tomber aux mains d'opposants,

6. L'article 68 de l'Acte des dispositions constitutionnelles transitoires de la Constitution stipule : « Aux résidents des communautés des *quilombos* occupant les terres [de leurs ancêtres] est reconnue la propriété définitive [de celles-ci], l'État devant émettre leurs titres respectifs ».

7. http://www.portaldainformacao.gov.br/copy_of_acoes [consulté le 7/12/2010].

8. La virulence du débat sur le principe des actions affirmatives (elle est à son comble pour ce qui est des quotas réservés aux Noirs) explique en partie que nul ne veuille s'exposer publiquement. Sur la participation de l'anthropologie à la redéfinition de la catégorie *quilombo*, voir Boyer (2010a). Pour une description analytique de cette partie du champ de l'anthropologie brésilienne, du rôle qu'entend jouer la discipline à l'interface des groupes sociaux et de l'État, et sur les effets de l'institutionnalisation de cette ligne de recherche, voir Boyer (2010b).

grands propriétaires ou grandes entreprises prêts à faire feu de tout bois pour qu'échouent les demandes de régularisation territoriale en cours⁹.

Pourtant, bien que la marge de manœuvre soit extrêmement étroite, certains éléments incitent à penser que la réflexion est indispensable, voire salutaire. Tout d'abord, la position déterminante qu'occupe l'anthropologie auprès des instances chargées de l'application des politiques publiques en faveur des *quilombolas* : les avis techniques (*laudos*), pièces fondamentales des dossiers présentés, sont en effet obligatoirement rédigés par des représentants de la discipline. Ces derniers acceptent de répondre favorablement aux sollicitations des institutions en espérant opérer une médiation efficace entre l'État et les populations et ainsi défendre des minorités. Or, le faible nombre de titres émis au regard de celui des requêtes¹⁰ et le durcissement des conditions imposées par l'Institut de la Colonisation et de la Réforme agraire dans sa dernière Instruction Normative datant d'octobre 2009¹¹ jettent une ombre sur la réelle volonté du gouvernement brésilien de s'atteler à la question foncière – même dans le seul cas *quilombola*. Outre que les bénéfices escomptés de la collaboration des anthropologues avec les institutions pourraient se révéler illusoire, celle-ci comporte un risque certain : porter le grand public à croire que des catégories administratives sont validées par la science et, ce faisant, qu'elles désignent des groupes sociaux véritablement autres. Il est alors à craindre que cette coopération entre les anthropologues et l'État ne soit pas perçue comme un ralliement stratégique faute d'alternative politique – une position soutenue par certains spécialistes (par exemple, Mota 2005). Et qu'au contraire, elle soit plus communément interprétée comme une adhésion inconditionnelle à la lecture du tissu social promue par l'État, lecture que les représentants de la discipline contribueraient en ce cas à légitimer.

J'aimerais explorer dans les pages qui suivent la façon dont l'anthropologie brésilienne des *quilombolas* appréhende ce groupe et les individus réels qui le composent, en soulignant les termes et les concepts qu'elle mobilise pour ce faire. Je m'intéresse donc moins au point de vue des populations concernées¹² qu'à celui que les chercheurs expriment dans leurs écrits. Le *corpus* utilisé est formé aussi bien de livres et articles publiés que de rapports d'expertise, de

-
9. La difficulté de l'exercice critique est également pointée par Odile Hoffmann pour la Colombie : « Il ne suffit pas de prouver la nature construite des identités, car la 'déconstruction simple' se transforme alors en instruments de délégitimation aux yeux des acteurs eux-mêmes aux prises avec ces catégories explicatives (ou celles de leurs opposants) » (2004 : 228).
 10. Selon l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA) ayant en charge la délimitation des terres, si 113 titres de propriété concernant 183 communautés *quilombolas* ont été émis entre 1995 et 2010, pas moins de 996 demandes demeuraient encore en attente, à l'une ou l'autre des phases du complexe processus de titularisation.
 11. Avec la dernière Instruction normative de l'INCRA, le « certificat » émis par le Registre général des rémanents de communautés *quilombolas* tenu par la Fondation culturelle Palmares (institution chargée de définir les politiques publiques en faveur des Noirs) devient non seulement un document indispensable à toute demande, mais les conditions de son obtention sont rendues plus difficiles. Cette dernière exige en outre « la présentation 'd'un rapport synthétique de la trajectoire commune du groupe' et prévoit une éventuelle 'visite technique à la communauté dans le but d'obtenir des informations et d'éclairer des possibles doutes' » (Comissão Pró-Índio, http://www.cpis.org.br/terras/html/pesquisa_porque_governo.asp, consulté le 8/12/2010).
 12. Les catégories locales d'identification feront l'objet d'articles ultérieurs à partir de recherches personnelles menées dans l'État amazonien de l'Amapá.

thèses et de communications présentées à des colloques. Une première partie montre que les choix opérés pour construire un modèle théorique extrêmement flexible du *quilombo* renvoient au projet d'en faire un outil d'émancipation politique pour des populations dominées¹³. Dans un second moment, j'indiquerai comment ce programme conduit paradoxalement à une imputation d'identité. Car les signes culturels et/ou sociaux qui auraient dû permettre de constituer les *quilombolas* en tant que groupe unitaire, spécifique et reconnaissable en tous lieux ne vont cesser de se dérober. Le registre de l'ethnicité placé au point de départ déclaré des analyses s'efface dès lors progressivement, et le plus souvent subrepticement, devant celui de la race, le phénotype intervenant telle une évidence comme un critère probant d'appartenance. Le propos des anthropologues – rendre plus lisible la catégorie officielle de *quilombo* – est ainsi à l'origine d'une superposition des notions d'ethnie et de race que rend bien l'utilisation récurrente de l'adjectif composé « ethno-racial ».

L'autodéfinition *quilombola* : du nominalisme de l'État au réalisme politique

Dans un pays où la structure foncière est profondément inégalitaire, l'institution d'un cadre juridique pour la régularisation des terres *quilombolas* suscite un grand enthousiasme de la part de tous ceux qui luttent pour davantage d'équité, et beaucoup d'espoir parmi des populations exposées à la menace des grands propriétaires terriens, des entreprises privées ou des projets d'aménagement du territoire. Pourtant, les nouvelles orientations du gouvernement brésilien n'ont pas eu d'écho immédiat : il a fallu attendre 1992, soit cinq ans après la promulgation de l'article 68, pour que se fassent entendre des revendications *quilombolas*.

Le fait tient en partie à la notion retenue par l'administration pour tenter de réparer la « dette » que la société a envers les descendants des esclaves. Il est en effet rarement utilisé par les groupes qu'il est censé nommer. Ceux-ci se désignent plutôt comme « petits » (*pequenos*), « pauvres » (*pobres*), « travailleurs ruraux », « squatters » (*posseiros*), « d'ici même » (*daqui mesmo*), « familles modestes » (*famílias humildes*) ou d'une « même famille » (*uma família só*)¹⁴. Dans un article jugé précurseur des études de *quilombo*, puisqu'il concerne un village de la zone rurale pauliste maintenant un « vocabulaire de mots d'origine africaine »¹⁵, P. Fry, C. Vogt et M. Gnerre (1981) ne font d'ailleurs pas une seule fois référence à ce terme. Plus encore, la catégorie institutionnelle semble parfois n'être pas même comprise des populations : U. Capinan et L. Cardel (sd : 16), A. L. G. Figueroa (2007 : 54) et J.-F. Véran (2003 : 278) notent par exemple que le vocable est aussitôt « traduit » par celui de *quilômetro* (kilomètre) qui situe des groupements de maisons sur une route.

La lecture de la bibliographie montre que l'apparition du terme est l'aboutissement d'un long processus de mobilisation¹⁶, au cours duquel des « groupes ruraux marginalisés 'sans

13. Les interrogations de Christine Chivallon à propos de la notion de diaspora pourraient en ce sens tout aussi bien s'appliquer à celle de *quilombo* : le sens d'une notion « est-il redevable des adéquations repérées dans l'expérience singulière de populations [...] ? Ou se montre-t-il plus sensible aux projets sociaux de ceux, intellectuels, universitaires, chercheurs, qui fixent le contenu des concepts ? » (2002 : 53).

14. Voir par exemple Chagas (2001), Silberling (2003), Souza (2007), Véran (2003).

15. http://www.kilombocafundocom.br/resistencia_cultural.php [consulté le 10.12.2010].

16. Par exemple, Russczyk (2007), de Sousa (2007) et Zigoni (2007).

nom' » (Penna-Firma & Brondizio 2007 : 360) s'approprient d'une « identité 'légalisée' » (Chagas 2001 : 224) ; et qu'une fois atteint l'objectif d'une régularisation foncière, son usage peut éventuellement tomber en désuétude (Véran 2003).

Les nouvelles dispositions du gouvernement brésilien, qui se veulent respectueuses du droit des minorités, sont louables sur le papier. Néanmoins, leur application ne va pas sans poser certains problèmes. Signalons tout d'abord que si la reconnaissance d'une adoption progressive du mot *quilombola* semble tenir compte des enseignements de l'anthropologie pour laquelle les identités sont contextuelles et situationnelles, l'obligation faite aux populations d'adhérer à une notion qui leur est étrangère n'est pas remise en cause : pour faire valoir leurs droits auprès de l'État, celles-ci sont contraintes de renoncer à leurs propres catégories d'identification – au moins publiquement. On peut alors se demander si cette exigence ne porte pas un sérieux coup au principe même de l'autodéfinition (lequel devait permettre d'éviter le piège d'une dangereuse essentialisation), voire ne le vide complètement de son sens.

Les choses sont délicates également pour ce qui est de la mise en œuvre des politiques publiques. Les anthropologues apportent leur contribution en effectuant des expertises – par conviction désintéressée ou par nécessité pour ceux qui travaillent à temps plein pour les institutions chargées de délimiter les terres *quilombolas*¹⁷ – et certains constatent que la tâche s'avère à tout le moins ardue. Dans certains cas, l'enchevêtrement des terres occupées par des groupes qu'il faut désormais distinguer rend la démarcation territoriale très complexe (Lucchesi 2009). Dans d'autres cas, c'est la constitution par les intéressés de listes discordantes d'ayants-droit qui fait problème (Hartung 2009). L'exécution de ces politiques publiques, qui concernent les seuls *quilombolas*, et non tous les pauvres dépourvus du titre officiel de leurs terres, impose ainsi de trancher quelquefois dans le vif des réseaux sociaux et/ou de séparer nettement des espaces dont les limites étaient jusque-là consensuelles.

Enfin, les représentants de la discipline reconnaissent que la caractérisation générale des « communautés rémanentes de *quilombo* » est loin d'être simple. Ces dernières ne présentent pas nécessairement des traits socioculturels analogues, pas plus qu'elles ne partagent obligatoirement une histoire semblable : on en localise dans des environnements géographiques aussi différents que les milieux rural et plus récemment urbain, dans des régions très éloignées comme le nord et le sud du pays, sur des terres qui ont été données par un maître ou achetées par un ancêtre, celui-ci pouvant par ailleurs avoir été tant un ancien captif qu'être né libre. L'intégration de groupes sociaux très diversifiés dans un unique ensemble institutionnel conduit à oblitérer ce qui fait la singularité de chacun d'entre eux. Elle a en cela un effet d'homogénéisation du réel auquel les spécialistes des *quilombos* sont bien sûr sensibles. Soucieux de prendre de la distance avec les catégories officielles, José Mauricio Arruti prend ainsi soin de souligner l'impossibilité « de vérification objective » (1997 : 15) des appartenances. Prenant le cas des Noirs et des « Indiens » dans le Nordeste du pays, il affirme que, dans de nombreuses situations, il n'existe aucune « évidence » formelle de la distinction : celle-ci est, pour les Pankararu, de « nature politique et symbolique, servant de terme accusatoire et factionnel » ; quant aux Antikum, ils sont passés de l'une à l'autre catégorie au cours de leur histoire (*id.* : 14-15). Convoquant d'autres études de cas pour étayer ses remarques à propos de la « plasticité » (*id.* : 14) des notions et du rôle de

17. En particulier, pour l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA).

« différenciateur interne » qu'elles assument (*ibid.*), Arruti dénonce dès lors l'« arbitraire que peut constituer la dichotomie indiens/noirs » (*id.* : 16). De fait, en ne prenant pas en considération les représentations locales de la différence, elle écrase la multiplicité des configurations du rapport à l'Autre.

Le risque d'une unification abusive des registres de l'altérité est d'autant plus grand, indiquent ces chercheurs, que l'État se prévaut d'une définition trop littérale et trop étroite de la notion de *quilombo* (les *quilombolas* en tant que descendants d'esclaves marrons). Comme l'écrit encore Arruti, « les unités de description des populations soumises répondent, au prix d'une réduction brutale de leur altérité, aux nécessités de production d'unités génériques d'intervention et de contrôle social » (1997 : 14, voir également Leite 2000 : 343). En d'autres termes, l'État veut des définitions concises, claires et opérationnelles pour faciliter son action – même si elles ne rendent pas compte de la complexité du réel.

Cette préoccupation concernant l'usage des catégories créées par les autorités n'est pas spécifique aux *quilombolas*. Henyo Baretto Filho fait une observation dans le même sens à propos des dites « populations traditionnelles »¹⁸ : « si nous considérons que l'acte de catégorisation exerce du pouvoir en lui-même et que l'efficacité du discours performatif est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce, les 'populations traditionnelles' sont dans une large mesure instituées comme réalité par le pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation du discours normatif et administratif » (2006 : 136). Car, pas plus que les *quilombolas*, les « populations traditionnelles » ne forment un groupe homogène : il n'y a pas forcément de ressemblance « religieuse, identitaire, cosmologique, linguistique, etc. » (Little *id.* : 22) entre elles.

La crainte exprimée par P. Little que « les catégories juridiques se substituent aux catégories d'analyse » (*id.* : 15) et celle de J. M. Arruti qu'elles ne traduisent une volonté de contrôle des populations (voir aussi Little, *id.* : 15) renvoient ainsi d'une façon générale à la nomination des groupes sociaux par l'État¹⁹. Pour ce qui est des *quilombolas*, le terme retenu date de l'époque coloniale, où il était défini comme crime contre l'ordre esclavagiste, mais il est devenu au cours du XX^e siècle un symbole de la résistance des cultures africaines, puis des résistances à l'esclavage, avant d'être une métaphore pour parler de la résistance à la dictature militaire²⁰. Or le sens actuel donné à la catégorie *quilombo* semble prendre le contrepied des précédents, toujours plus ouverts, puisqu'il en revient à une définition étroite. Ne pourrait-on alors craindre que ce resserrement vise à encadrer fermement les politiques redistributives, et peut-être même à les limiter ? C'est ce qui inquiète Maristela de Paula Andrade quand elle s'interroge sur la différence entre une communauté noire rurale et une communauté noire rurale *quilombola* : « l'Article 68, pensé pour inclure, ne pourrait-il pas être utilisé pour exclure ? » (2003 : 40).

18. La notion, forgée lors de la conférence Eco 92 qui s'est tenue à Rio de Janeiro, s'applique aux populations qui vivent de la pêche artisanale et de la collecte des produits de la forêt : les *seringueiros* (collecteurs de caoutchouc), les *ribeirinhos* (habitants des rives des fleuves), etc.

19. Quoique la base des catégorisations juridiques au Brésil soit culturelle et « ethnoraciale » et non socioprofessionnelle et nationale comme en France, le processus en cours semble s'apparenter à celui qu'analyse Gérard Noiriel (2007) chez nous, c'est-à-dire la fabrication par l'administration de « catégories d'ayant droit » – des groupes aux frontières rigides où l'inclusion de certains signifie l'exclusion d'autres.

20. Je remercie Peter Fry d'avoir attiré mon attention sur ce point. Voir sur ce thème Gomes (1996).

La multiplication des ethnographies, comme le recommande à deux reprises cette anthropologue dans le même article (*id.* : 37, 40), constitue le plus sûr moyen de parer à une caractérisation assurément abusive de tous les *quilombolas* par la résistance armée à l'esclavage ou un usage collectif de la terre. Accumuler les données sur la religiosité, les pratiques matrimoniales, l'organisation sociale ou l'exercice du pouvoir permettrait de nourrir les analyses de matériaux pour comprendre le vécu des groupes sociaux placés dans la catégorie officielle « *quilombo* ». Ce programme de travail aurait éventuellement favorisé ensuite un retour critique non seulement sur ce qui est censé les distinguer des populations voisines, mais aussi sur l'action de l'État elle-même. Car en considérant les termes d'auto-identification au regard de la trajectoire singulière de chacun d'entre eux, de son insertion sociale et de la structure foncière locale ou régionale, on se serait donné des instruments pour comprendre la diversité des situations et les moyens de construire un modèle anthropologique des nouvelles revendications politiques où l'identitaire se conjugue avec le territorial. Peut-être même, puisque cette approche aurait accordé une attention soutenue à la façon dont les acteurs sociaux parlent d'eux-mêmes et procédé à un examen attentif des mots mobilisés et des registres dont ils ressortent – un examen que l'un des précurseurs de ces études, Alfredo Wagner Berno de Almeida, appelle de ses vœux²¹ –, aurait-elle pu y compris contribuer à la mise en place d'un principe d'autodéfinition reflétant au plus près les réalités des formations sociales qui se trouvent aujourd'hui marginalisées. Le vocable *mocambo*, qui désignait également par le passé les habitations des esclaves marrons, aurait été à cet égard sans nul doute déjà plus évocateur que celui de *quilombo*, dans la mesure où des lieux géographiques proches de certaines localités portent parfois ce nom²².

L'anthropologie brésilienne a toutefois choisi d'emprunter une autre voie : garder le terme juridique en tentant de montrer à quels groupes il pourrait correspondre dans la société actuelle. En effet, dans les années 1990, les spécialistes des « communautés noires rurales » ont expliqué que le *quilombo* aurait toujours un sens aujourd'hui à la condition d'être redéfini ou « re-sémantisé » (Boyer 2010a)²³. L'objectif s'est révélé être un puits sans fond. La conceptualisation du *quilombo* à l'aide des notions de « mode de production » et de « territorialisation » a semblé efficace pour rendre compte de l'ensemble des dites « communautés noires rurales » qui, les premières, se sont saisies de l'article 68. Elle s'est néanmoins montrée peu adaptée pour caractériser les groupes urbains qui se sont par la suite mobilisés autour de demandes de reconnaissance en tant que *quilombolas* (Silveira 2007 : 13) – le terme devant alors être encore retravaillé pour parvenir à élargir son champ d'application.

21. « Le point de départ de l'analyse critique est se demander comment les agents sociaux eux-mêmes se définissent et se représentent leurs relations et leurs pratiques face aux groupes sociaux et agences [représentants des institutions de l'État et organisations non gouvernementales] avec qui ils interagissent » (Almeida 2002 : 67).

22. C'est par exemple le nom du hameau étudié par Arruti (2006).

23. La catégorie « populations traditionnelles » a fait l'objet de choix analogues, justifiés en ces termes par P. Little : il faut se « centrer sur la question foncière et juger le concept dans ce champ » (sd : 22). Notons que les critères retenus sont identiques à ceux qui sont censés caractériser les *quilombolas* : un régime commun de propriété, un sens d'appartenance à un lieu spécifique et une profondeur historique de l'occupation. Celle-ci peut néanmoins être très récente : une dizaine d'années pour certaines « populations traditionnelles » dans l'Amapá (Léna 2005) ou certains *quilombos* dans le même État (recherche personnelle).

Cette option découle clairement de prises de position courageuses en faveur des exclus, pour autant qu'un engagement politique fort des intellectuels aux côtés de ceux-ci puisse modifier la donne d'une domination séculaire. Or si les anthropologues renonçaient à indiquer où se trouvent des *quilombolas* ou si aucun groupe ne se reconnaissait dans la catégorie étatique, les droits territoriaux garantis par la loi échapperaient assurément à de potentiels bénéficiaires. Il convenait dès lors de faire en sorte que la notion de *quilombo* puisse recouvrir un large éventail de situations sociales afin de la transformer en une catégorie politique inclusive. En d'autres termes, l'objectif scientifique de la « re-sémantisation » du *quilombo* – comprendre la formation des groupes nommés à l'aide de ce terme et restituer leur expérience actuelle – a depuis le début trouvé son sens dans une cause militante – faire en sorte que ces groupes puissent accéder à des droits territoriaux. Dès lors, l'intérêt de la plupart des chercheurs étudiant des *quilombolas* ne s'est pas porté sur les nuances dans la construction du rapport à l'Autre (ou aux Autres) ou sur les subtilités des processus de symbolisation de la différence, mais il s'est concentré sur la mise en évidence la plus claire possible de « frontières » et de « limites », et son rappel incessant. L'enjeu majeur n'était donc pas de déterminer ce qu'on entend, d'un strict point de vue anthropologique, par *quilombola*.

Le fait est perceptible quand certains auteurs déclarent attendre de leurs efforts analytiques pour repenser la notion qu'ils permettent de la conserver dans « son rôle de modèle [*papel modelar*], comme *inspiration politique pour les mouvements sociaux contemporains* » (Leite 2000 : 341 ; c'est moi qui souligne). La construction d'un modèle unique pour le *quilombo* est intimement liée à un projet politique décrit en ces termes par Ilka Boaventura Leite :

En tant que forme d'organisation, le quilombo rend possible de nouvelles politiques et stratégies de reconnaissance. Premièrement, à travers la responsabilité que le groupe a de définir des demandes légitimes et son pouvoir d'agglutination, d'exercer une pression et de produire une visibilité dans une arène politique où d'autres groupes se trouvent déjà. En second lieu, à travers son questionnement, même indirect, de la fonction paternaliste de l'état, de l'utilisation que font les politiques des étendards des mouvements sociaux dans des campagnes politiques millionnaires. Et, en troisième lieu, en proposant la révision des priorités sociales, à travers, principalement, l'implantation de politiques publiques tournées vers des demandes considérées plus importantes et représentatives des intérêts de ces communautés. (2000 : 345)

Le *quilombo* serait un outil efficace pour penser et appuyer des revendications territoriales auxquelles les syndicats de travailleurs ruraux n'ont pas su répondre dans un passé récent (Almeida 2002 : 72). En permettant d'organiser les luttes sociales autour de nouveaux mots d'ordre, il donnerait à des groupes très fragiles les moyens de contourner les états pour accéder directement aux programmes du gouvernement fédéral (Silberling 2003 : 164). Certains anthropologues, à l'instar de Leite citée plus haut, soulignent aussi que la reconnaissance des *quilombolas* en tant que « sujets politiques autonomes » (Mota 2005) a un effet de maturation politique qui les encourage à prendre leur destin en main : ils se voient investis de la responsabilité de définir leurs demandes et conférés la légitimité nécessaire pour les faire valoir, à l'instar d'autres organisations. Ils se trouveraient alors en position de rompre avec le clientélisme, en exigeant une réorientation des politiques publiques sur la base de priorités qu'ils auraient eux-mêmes définies. Ainsi que le souligne Almeida, est « à l'ordre du jour une unité sociale basée sur de nouvelles solidarités, laquelle se construit en combinant des formes de résistance qui se sont consolidées historiquement et l'apparition

d'une existence collective capable de s'imposer aux structures de pouvoir qui régissent la vie sociale. Il y a une flagrante politisation du problème avec le processus de consolidation du mouvement quilombola en tant que force sociale » (2002 : 79). Ce qui intéresse avant tout les anthropologues est la montée en puissance des groupes *quilombolas* sur la scène politique, une visibilité qu'ils voudraient aider à renforcer.

C'est pourquoi nombreux sont ceux qui proposent d'intégrer à cette catégorie des cas encore non révélés à eux-mêmes : il faut « inclure [dans la catégorie *quilombola* les communautés] qui s'auto-identifient déjà [de cette façon, et] *celles qui ont les mêmes caractéristiques, mais ne s'auto-dénominent pas ainsi*, principalement parce qu'elles ne disposent pas de l'organisation et des moyens pour formuler un discours dans ces termes » (Leite 2000 : 347 ; c'est moi qui souligne). L'« organisation » évoquée par l'anthropologue est l'association dûment enregistrée auprès d'un notaire dont les groupes sociaux doivent se doter pour pouvoir soumettre un dossier de régularisation foncière : c'est à elle, et à elle seule, que s'adresseront leurs interlocuteurs institutionnels. La mention de « moyens » inexistants, quant à elle, ne devient intelligible qu'en la rapportant au fait signalé plus haut que *quilombo* ou *quilombola* ne sont pas des termes d'autodéfinition. Il est alors probable que ces « moyens » soient d'ordre lexical ou discursif et qu'ils renvoient à la capacité des acteurs de s'approprier ces vocables. Dans le même sens, Arruti insiste sur la nécessité de ne pas avoir une vision étroite du principe d'auto-identification, en considérant aussi le processus de familiarisation des groupes avec les termes institutionnels : « la notion d'auto-attribution peut [...] se transformer en mécanisme de réification, si les conditions sociales d'accès et l'adoption des catégories de (di)vision du monde social sont abstraites de l'analyse » (2008 : 341). La non-définition de certains groupes en tant que *quilombola* conduit de fait à leur exclusion des politiques de redistribution : d'une certaine manière, il revient alors aux chercheurs de rétablir les conditions de leur inclusion en construisant une grille de lecture qui prendrait mieux en compte l'ampleur de la demande sociale identifiée comme *quilombola*.

L'approche en termes d'ethnicité permettrait d'appréhender l'émergence de ces nouveaux sujets politiques d'un bout à l'autre du Brésil en les fondant dans un unique acteur social dit *quilombola*. Elle serait en effet susceptible de maintenir l'unité de la catégorie légale de *quilombo* parce que, en tournant fermement le dos au culturalisme, elle est capable de supporter les importantes et évidentes variations entre les groupes : la diversité des *quilombolas* y est implicitement conçue comme le pendant de celle, connue et reconnue, des sociétés amérindiennes.

Ainsi, au fur et à mesure de sa « re-sémantisation », le *quilombo* s'affranchit de toute obligation de conformité à un quelconque modèle et acquiert une souplesse inégalée : il n'est pas un présent, une réalité d'ores et déjà observable, mais une possibilité, un devenir pour les groupes sociaux. Il est dès lors susceptible d'être un instrument d'émancipation politique. Car la transformation de la notion coloniale en concept savant par des scientifiques dialoguant (parfois vivement) avec les autorités lui confère un sens positif et une respectabilité indéniable censés résoudre, ou au moins aplanir, l'obstacle de l'autodéfinition problématique. Du point de vue des anthropologues, le *quilombo* n'est plus une survivance archaïque dont les populations locales chercheraient à éloigner le souvenir en raison des nombreux préjugés ; elles pourraient désormais se l'approprier comme un signe de modernité, une modernité mature qui ne renie pas le passé, mais se construit à partir de lui.

De l'ethnie à la race

L'écueil d'une vision passéiste du *quilombo* a été déjoué par sa re-sémantisation. La réinterprétation du terme colonial par les anthropologues entend doter la notion d'une portée conceptuelle et d'un statut scientifique. Il s'agit, d'un point de vue intellectuel, de lui conférer la capacité de rendre compte d'une multiplicité de situations sociales et, d'un point de vue juridique, de justifier l'inclusion dans une même catégorie institutionnelle de groupes très divers. Le choix méthodologique opéré pour donner de la substance à l'idée d'un collectif, sinon homogène du moins cohérent, est d'insister plutôt sur les éléments récurrents que sur les particularités observables. C'est cet effort de généralisation qui permet de construire les *quilombolas* en tant que « groupe ethnique » mobilisé autour de la défense d'intérêts communs. Nous verrons que l'approche adoptée n'ira pas toutefois sans susciter des problèmes imprévus.

La lecture apparemment aisément accessible des réalités sociales à l'aide de la notion de *quilombo* incite à considérer les différences comme l'expression de variantes mineures d'un modèle unique. Or, ce fait a une conséquence indésirable que certains défenseurs du nouveau concept indiquent. Ces derniers notent en effet que le recours à l'ethnie a ses limites et qu'en particulier il favorise la production de stéréotypes malheureux. Pour que leur identité *quilombola* soit prise au sérieux par les bureaucrates et les techniciens représentant l'État (Andrade 2003 : 40), les groupes concernés doivent exhiber, comme si c'était une caractéristique propre, au moins quelques uns des traits « culturels » associés à cette matrice africaine dont ils procéderaient : importance de l'oralité, des fêtes religieuses, transmission de la mémoire des ancêtres, usage collectif de la terre, connaissance du territoire, voire pratique des cultes de possession, jeux et danses comme la *capoeira* et le *jongo* ou, pourquoi pas, le hip-hop.

En s'appuyant sur l'analyse du sociologue Muniz Sodré, I. B. Leite dénonce les dérives du fait de tenir les *quilombolas* pour des « rémanents », entendu non seulement comme « ce qui est issu de » (la descendance), mais aussi comme « ce qui subsiste, ce qui reste » (la rémanence) de l'Afrique au Brésil :

Il existe « tout un ensemble d'actions [de la part de l'État et relayé par] les média, pour transformer celui qui est appelé, de façon équivoque, 'rémanent' en un morceau de folklore national. Il s'agit d'un ethnicisme qui, d'après Muniz Sodré produit une ghettoïsation ou une touristification des différences, qui selon lui exige des cultures une 'authenticité', une espèce d'« âme populaire », pour mieux les consommer ». (Leite 2000 : 350 ; voir également Russczyk 2007 : 168)

Pour l'anthropologue, ces attentes exposent les *quilombolas* à nourrir, dans l'imaginaire national, la représentation d'un Autre intérieur, « authentique » et « folklorique », livré en pâture à la consommation touristique. Le constat sous-estime certainement la capacité de réappropriation des catégories officielles par les groupes récepteurs et il leur suppose une extrême passivité face aux interlocuteurs institutionnels.

Il prend pourtant indubitablement la mesure des rapports de domination et des contraintes qui s'exercent sur des populations extrêmement fragiles. Car, si les *quilombolas* ne présentent pas les signes qu'on attend d'eux, les fonctionnaires des institutions pourraient se croire fondés à signaler leur « manque d'identité [...] de fierté [et de] sentiment d'appartenance » (Andrade 2003 : 42) – ce qui remet en cause directement la demande de régularisation

foncière²⁴. L'emploi de la notion *quilombo*, qui tend à subsumer des situations sociales diverses sous une étiquette apposée d'en haut, encourage ainsi la reconduction de clichés sur la façon dont doit se manifester la différence des dits *quilombolas*.

Comment échapper alors au piège inattendu d'une réduction à l'exotisme qui menace de se refermer avec force sur ceux dont on prétendait souligner la modernité politique ? Comment insister sur l'unité formelle de cette catégorie tout en pointant la diversité de ses formes concrètes ? En d'autres termes, comment mettre en évidence la singularité de l'identité *quilombola* sans l'essentialiser pour autant ? La réponse quelque peu surprenante des anthropologues à ces interrogations consiste à faire référence au phénotype pour confirmer l'ethnie. A priori, l'emploi du terme *negro* (noir) à propos des *quilombolas* renvoie à un présupposé d'ordre logique : les actuels *quilombolas*, descendants des Africains qui ont fondé les *quilombos*, ont de fortes chances d'avoir la peau foncée. Cependant, des éléments suggèrent que certains d'entre eux peuvent avoir l'épiderme plus clair. L'historiographie a attesté pour le passé de la présence d'Indiens et de « Blancs » pauvres dans les villages marrons. Et cette proximité est encore relevée aujourd'hui puisque des anthropologues font état de la pleine identification de « mulâtres » (*mulatos*) et de Blancs (*brancos*) avec la lutte des Noirs (*negros*) (Leite 2000 : 352, voir également Almeida 2002 : 69). L'utilisation du vocable *negro* à propos du *quilombo* serait en réalité avant tout métaphorique. Elle n'est pas censée décrire précisément la couleur de la peau des individus, mais a plutôt pour objectif de renforcer le contraste entre des groupes : les *quilombolas* et les autres. *Quilombo* se voit en quelque sorte adjoindre le mot *negro* pour rendre davantage visibles les contours de l'ethnie *quilombola*. Dans le cadre des revendications territoriales actuelles, des parents, alliés ou voisins qui ne sont pas *pretos* (noirs de peau) seraient donc en principe susceptibles d'être tenus pour des *negros quilombolas* en raison de leur engagement politique indiscutable.

L'introduction du phénotype, voire de la race, aux côtés de l'ethnie, n'en est pas moins effective et permanente. Leur association est si intime que l'expression retenue, y compris par l'État, pour qualifier les *quilombolas* et les *negros* est celle de « groupe ethno-racial » : sont ainsi rappelées à la fois les valeurs partagées et l'ascendance commune. Ces notions, qui s'appuient toutes deux sur les registres de l'ethnie et de la race, ont d'ailleurs été construites à partir d'une démarche englobante analogue. En effet, la proposition des anthropologues d'intégrer à la catégorie d'auto-identification *quilombola*, les « communautés » se déclarant déjà comme telles et d'autres « non encore révélées à elles-mêmes », relève de la même logique que la demande du Mouvement noir unifié au cours des années 1990. Ce dernier exige alors que les catégories du recensement national « *preto* » (où s'intègrent les individus se reconnaissant comme noirs de peau) et « *pardo* » (ceux qui se voient comme métis) soient fusionnées en un groupe unique, celui des *negros* (entendu ici comme identité politique)²⁵. L'une et l'autre initiatives sont motivées par un désir de juste représentativité et d'équité sociale, et l'une et l'autre remettent en cause l'image jusque-là donnée de la nation : les

24. Pour un exemple amazonien où un groupe s'approprie des catégories officielles en les transformant en autant de mannes financières, et sans renoncer à affirmer sa particularité d'une identité multiple, voir Boyer (2009). Cette possibilité ne s'offre toutefois pas à des groupes confrontés à des conflits fonciers et alors contraints pour solliciter la protection de l'État de s'en tenir à une seule d'entre elles.

25. Cette proposition sera abandonnée après avoir été testée par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques auprès d'un échantillon représentatif de population, car de nombreux *pardos*, placés devant l'alternative *branco* ou *negro*, optaient pour le premier terme.

quilombos ne seraient pas une exception mais la règle pour les descendants des Africains réduits en esclavage ; les *negros* ne seraient pas une minorité mais ils constitueraient près de la moitié de la population, voire davantage²⁶.

Pour autant, il ne s'agirait pas de mettre en place une nouvelle vision figée des choses et les chercheurs ne manquent pas de rappeler que l'identité est affaire de contexte et d'autodéfinition. Par exemple, Miriam de Fátima Chagas constate que « la référence constitutive du groupe ne serait pas une 'africanité', mais le lieu de naissance » des individus (*a própria natividade*) (2001 : 228)²⁷. À l'instar d'Antonio Sérgio Guimarães (2008) dans un article à propos, entre autres termes, de la « couleur » et de la « race », la plupart des anthropologues assurent en outre avoir conscience des écarts de sens et d'usage entre les concepts analytiques et les catégories natives. Tout comme le vocable *quilombola*, celui de *negro* ne saurait en aucun cas, dans cette perspective, contribuer à naturaliser les différences : il importe de les appréhender comme des identités politiques que les groupes les plus divers peuvent actionner. Les anthropologues prennent d'ailleurs grand soin de souligner que le terme « race » doit être compris loin de toute conception biologisante, en tant que construction sociale parmi d'autres (Almeida 2002 : 69). La « race *negra* » et l'« ethnie *quilombola* » paraissent dès lors des notions si flexibles et si conjoncturelles qu'elles semblent quasiment sur le point de se dissoudre en autant de configurations singulières.

Paradoxalement, c'est à ce moment qu'est réaffirmée, d'une part, l'inséparabilité de la « race » et de l'« ethnie » et, d'autre part, leur pertinence pour saisir le réel. Reflet d'un possible autisme, les termes d'autodénomination que l'on voit apparaître dans les extraits d'entretiens cités (par exemple, *preto*, Figueroa 2007 : 58, 60 ; « petits », Chagas 2001 : 222 et Souza Filho & Andrade 2007 : 87, 105) sont très rarement repris dans les commentaires pour discuter les rapports qu'ils entretiennent avec les catégories officielles²⁸, et *a fortiori* pour analyser les représentations locales de l'identité. Abondent en revanche dans ces écrits des expressions peu présentes dans les citations, telles que *quilombola*, *negro* ou d'« origine africaine », comme pour recadrer et clarifier le propos à un lecteur inattentif.

Plus encore, l'usage presque indifférencié de ces mots ne donne pas l'impression d'être simplement synonymique, afin d'alléger l'écriture de lassantes répétitions. Certaines formulations ne laissent guère de doute sur la place accordée à la « race » dans les analyses du *quilombo*. Ainsi, Carlos Eduardo Marques admet que la définition de l'appartenance ethnique dans l'article 2 du décret n° 4.887, qui régleme l'application de l'article 68, « pourrait être considérée comme essentialiste dans la mesure où est introduit dans le lexique un complément racial » (2008 : 78). Il préfère retenir que cette mention traduirait le succès d'un acte militant : en faisant référence à « une présomption d'ancestralité *negra* », la rédaction du texte reflète la « participation effective du Mouvement noir dans la conquête de politiques à caractère affirmatif » (*ibid.*). L'auteur va au-delà puisqu'il reconnaît en outre à la « race » de

26. Selon le recensement de 2000, le Brésil compte 54% de *brancos*, 38% de *pardos*, 6% de *pretos* et moins d'un 1% pour les *amarelos* (asiatiques) comme pour les *indígenas* (amérindiens). La proportion de *negros* (*pardos* plus *pretos*) augmente considérablement si l'on considère la population sous le seuil de pauvreté : 34% sont *brancos*, 59% sont *pardos* et 7% sont *pretos*.

27. Notons que la définition de l'appartenance par le lieu de naissance ne se limite pas aux *quilombolas*. Elle est extrêmement fréquente dans la plupart des groupes ruraux.

28. Parmi les exceptions, citons Andrade (2003) et Souza (2007).

perdurer comme un « marqueur diacritique (à travers les traits phénotypiques) » (2008 : 81), autrefois de façon négative et de nos jours de manière positive. Dans le même sens, Leite déclare prendre la mesure de son importance en précisant que le phénotype est un « principe générateur d'identification » (2000 : 345).

Indépendamment des modalités de la redéfinition de la « race », effectuée en parallèle de la « re-sémantisation » du *quilombo*, ces quelques exemples indiquent bien que la singularité des dits *quilombolas* est autant évaluée à l'aune des productions symboliques et sociales des groupes que de l'apparence physique des individus qui les composent²⁹. La proposition de Leite, cité à la fin de la première partie, d'intégrer à la catégorie officielle les « communautés *quilombolas* encore non révélées à elles-mêmes » paraît faire écho à cette supposition que leurs « caractéristiques » communes ne sont ni seulement sociologiques ni uniquement culturelles. Le juriste Girolamo Treccani, aujourd'hui assesseur de l'Institut de terres du Pará (ITERPA) qui procède à la régularisation des territoires *quilombolas* dans cet État amazonien, est alors en droit de retenir de ses lectures anthropologiques que le principe d'autodéfinition représente « un défi totalement nouveau pour l'anthropologie et les sciences sociales, car il pose la question de la 'couleur' comme élément fondamental d'identification groupale » (2006 : 150, c'est moi qui souligne).

Conclure de l'historiographie que les *quilombolas* noirs forment un sous-ensemble des *negros* dont les ascendants n'ont pas tous participé à la formation de *quilombos* se révélerait donc une grave erreur. La re-sémantisation de la catégorie institutionnelle ayant fait le lit du passage de l'ethnie à la race, chaque *negro* doit être virtuellement considéré comme un *quilombola*. Il est dès lors possible de prédire que les fameux cas *quilombolas* « encore non révélés à eux-mêmes » sont constitués de *negros* qui peuvent de la même façon s'ignorer en tant que tels, mais dont la couleur de peau est de toute évidence *preta* – tout du moins aux yeux d'un observateur extérieur. Les discours, qui oscillent entre un relativisme insistant sur l'auto-désignation et la diversité phénotypique, et un objectivisme mettant l'accent sur des critères observables, entre autres la nuance de l'épiderme et la texture des cheveux, ont pour effet de reconduire la représentation des *quilombolas* comme ethnie, éventuellement porteurs d'une culture spécifique, mais surtout comme appartenant à la race *negra*.

Il ne fait aucun doute que *negro*, une catégorie historiquement et politiquement construite est un objet d'étude légitime pour l'histoire et l'anthropologie. La remarque vaut également pour le *quilombo*, un thème de recherche d'autant plus fondé qu'il est au cœur des nouvelles politiques publiques. Néanmoins, ces deux notions ne sauraient être tenues pour des outils d'analyse efficaces puisque leur définition et le rôle qu'elles sont susceptibles de jouer dans l'organisation des rapports sociaux dépendent d'autres variables socio-historiques – la relation entre les éléments de chaque configuration particulière constituant précisément la

29. Par exemple : « Les données d'ordre socio-économique et culturel [...] démontrent que l'ancestralité *negra* du groupe est non seulement présumée, mais dotée de contenus spécifiques concrets, en conformité avec l'identité ethnique et culturelle *quilombola* autodéclarée. Que cette identité, outre qu'elle s'associe à une mémoire et à un *phénotype afro*, a des expressions de résistance à des faits historiques qui ont représenté et représentent l'oppression et la souffrance pour les membres de la communauté, non seulement dans le passé, mais aussi à notre époque. » (Figueroa 2007 : 110, c'est moi qui souligne).

question anthropologique³⁰. Ainsi, pour prendre un exemple latino-américain, les Saramaka, dont il est entendu qu'ils sont noirs, ne reconnaissent pas tous les Noirs comme Saramaka (Price 2000 : 265). Il n'y a pas, dans ce cas, de correspondance entre « race » et « ethnie ».

Il en irait tout autrement dans le Brésil contemporain. En effet, l'État semble considérer que la couleur de la peau, reflet de la « race », est pour les *quilombolas* un critère essentiel dans la définition de leur appartenance. Il est pourtant probable que les choses soient en réalité davantage complexes et que ces derniers partagent l'opinion des Saramaka qui ne pensent pas tous les Noirs comme des membres de leur groupe. Plus encore, il est presque certain que les dits *quilombolas* repousseraient les Saramaka vers la nature sauvage aux côtés des Amérindiens, en raison de leur mode de vie et de leur différence linguistique. La « race » et l'« ethnie » ne coïncideraient donc pas plus ici. Quoi qu'il en soit de ces trop rapides considérations, ce qui importe vraiment n'est pas de savoir si les acteurs sociaux se sentent « réellement » *quilombolas*, s'ils le sont sans en avoir conscience ou s'ils ont une identité ethnique et/ou raciale singulière en listant les éléments qui le prouveraient. Ce que l'anthropologie doit éclairer en multipliant les enquêtes ethnographiques (et en prenant la parole des populations concernées au sérieux), c'est dans quel contexte sont prononcés les différents termes évoqués au cours de cet article (*quilombo*, *quilombola*, *negro*, *preto*, etc.), dans quel cadre ils acquièrent du sens et le(s)quel(s).

Dans un ouvrage où il analyse les processus d'inclusion et d'exclusion au long de l'histoire brésilienne, Andreas Hofbauer (2006) montre qu'à partir des années 1950, sous l'égide de l'UNESCO, la « culture », puis l'« ethnie » se sont substituées à la « race » pour tenter d'échapper au déterminisme biologique. Il indique toutefois que les deux premières notions n'ont cessé de rester adossées à la troisième car, en présentant l'avantage de se baser sur des « corps statistiques » finis, celle-ci paraissait offrir un angle d'attaque prometteur pour étudier et dénoncer le racisme (chap. 4). La tension qui traverse le travail de resémantisation du *quilombo* pourrait être un reflet actuel de cette difficulté à trouver une autre voie : l'analyse des identités déployées, redéfinies, assumées, ou tout autre terme que l'on veuille leur appliquer, a bien du mal à ne pas opérer un glissement vers une approche par la différence naturalisée de la « race ».

Il est vrai que le nouveau contexte politico-légal, où être *quilombola* signifie avoir accès à des droits, est propice pour changer l'image du *negro*. Le Noir, longtemps « marqué et dévalorisé comme *apparence*, dans sa relation avec la 'société brésilienne' [était tenu pour un] *agent de contamination* » (Arruti 1997 : 10 ; italiques dans l'original) : il devait rester à l'écart ou se « blanchir ». Car la différence de position sociale, que tout un chacun supposait inscrite dans la physionomie des individus, justifiait auparavant l'exploitation des plus fragiles. Or, avec la ferme inscription de la lutte contre les discriminations dans l'agenda politique, il est désormais impossible de persister dans le déni ou la dissimulation du racisme – ce que rappellent les innombrables débats et tribunes sur ce thème. Le Noir est donc en mesure de se constituer comme un modèle positif d'identification – y compris pour ceux qui cherchaient naguère à garder leurs distances. À présent, la différence « raciale », qui est

30. Depuis les années 1950, de nombreux chercheurs se sont attachés à répondre à cette question pour le Brésil (entre autres Marvin Harris, Oracy Nogueira). Les historiens ne sont évidemment pas en reste. Pour une étude assez récente de l'histoire des classifications dans les recensements aux 18^e et 19^e siècles, voir Roberto Guedes (2007).

considérée comme le prédicat d'un statut social subordonné, doit apparaître au grand jour afin de mieux protéger les plus faibles. On assiste ainsi à un spectaculaire retournement dans la lecture des catégories « noir » et « blanc », perceptible tant pour ce qui est de l'objectif recherché (exploiter ou protéger) que dans la façon de poser les termes de l'équation (le statut attestait de la « race » ; la « race » annonce la classe).

Pour autant, la donne actuelle conduit-elle à une rupture complète avec les représentations antérieures concernant le rapport entre « Noirs » et « Blancs » ? On peut en effet se demander si la thèse de la contamination dénoncée à juste titre par Arruti ne retrouve pas un nouveau souffle – bien qu'elle ne soit plus évidemment ici une pensée de la souillure. Dans la mesure où le groupe *negro* est conçu comme celui des « non Blancs », c'est encore la vieille idée d'une altération du « blanc » par le « noir » (et jamais l'inverse) qui prévaut. Le maintien d'une même logique où le « Blanc » reste en creux l'étalon conforte donc la croyance en l'existence d'un groupe « blanc » identifiable et séparé qui se reproduit, et se protège, par une totale endogamie – une fiction que les dominants ont continuellement revendiqué par le passé.

Cette remarque ne signifie pas que l'État et les anthropologues, qui ont chacun à leur façon contribué au renouvellement de cet ancien système de représentations, poursuivent les mêmes objectifs : le premier affirme, dans l'article 68, l'exception *quilombola* tandis que les seconds se sont toujours souciés de généraliser le champ d'application de la notion. La question fondamentale pour ces derniers est la suivante : comment faire pour qu'elle devienne de plus en plus inclusive ? Comment permettre une appropriation la plus large possible de la catégorie officielle par les groupes sociaux ? Le respect que ne manque pas d'inspirer leur solidarité avec les luttes sociales et la conscience des enjeux politiques qui se nouent autour de l'image des *quilombolas* ne doivent pas occulter, néanmoins, les problèmes éthiques posés par cette conception et cette pratique militantes de la discipline. Ainsi, est-il important de s'interroger sur les conséquences de l'adhésion de l'anthropologie aux catégories de l'État et de son travail pour les transformer en concepts scientifiques (quand bien même la finalité est alors de les mettre au service des plus démunis). Ne risque-t-elle pas ce faisant d'apporter sa contribution afin que des populations historiquement et socialement marginalisées admettent le point de vue des élites quant à leur différence ? L'interrogation se fait d'autant plus pressante qu'en souscrivant à un partage de la population en groupes étanches qui recevront chacun un traitement différencié, le regard se détourne de l'ampleur et de la persistance d'inégalités profondes (repérables dans bien d'autres domaines que l'accès à la propriété foncière) que l'on ne peut rapporter au seul cas *quilombola*.

Conclusion

L'attention croissante accordée à la concordance entre, d'une part, la définition de l'identité des groupes et des individus et, d'autre part, la généalogie biologique à laquelle ils sont censés se rattacher s'étend à présent à d'autres ensembles que les Noirs. Le phénomène peut ainsi être observé pour la « lignée amérindienne » que l'on pensait, au Brésil, fermement arimée à la notion d'ethnie. La création de l'Union Nationale des Indiens (UNID) en 2002 à Salvador (Bahia) constitue un bon exemple d'une telle tentative. L'une des fondatrices de l'association, Celene Fonseca, qui a fait une maîtrise en

histoire et civilisations à l'École des hautes études et se déclare anthropologue³¹, écrit un texte en 2006 sur l'« indianodescendance » (*indiodescendência*)³², dont elle présentera une version plus étoffée lors du congrès de l'Association brésilienne d'anthropologie en 2007. Dans ce document au titre explicite – « indianodescendance : pour fonder le concept » (*indiodescendência : fundamentando o conceito*) – l'auteur tente d'expliquer pourquoi il est nécessaire de disposer d'un terme davantage inclusif que celui d'Indien pour désigner les individus qui « se réclament d'une ascendance indigène réelle ou supposée » (2007 : 2).

Celene Fonseca est consciente que sa proposition l'expose aux critiques des « indigénistes » et des leaders amérindiens. Les premiers lui reprochent d'en revenir à l'idée d'un « indien générique » et de s'attacher aux « sujets individuels et non collectifs » ; ils objectent aussi que, l'Indien étant un descendant d'Indien, les deux termes sont équivalents. Les seconds craignent que leurs droits institutionnels conquis de haute lutte ne soient menacés (*id.* : 9-10). L'auteur construit alors son argumentation en soulignant ce qui différencie l'Indien et l'Indiendescendant. L'Indien, indique-t-elle, appartient à une « communauté » ; il s'identifie et est identifié comme tel ; il a un lien fort avec le territoire occupé et vit généralement en milieu rural. Par contraste, l'Indiendescendant a des ascendants indiens sans entretenir de « relation intrinsèque avec le monde indien » ; il habite dans les villes et assume des activités économiques « considérées 'urbaines' », et surtout il est isolé, ou tout au plus « inséré dans une famille » (2006 : 3). L'ensemble de ces différences « justifierait l'adoption d'un terme qui les exprime » (2007 : 7).

Mais les Indiendescendants se distingueraient d'un autre groupe également tenu pour indien : les Indiens du Nordeste qui se sont longtemps reconnus dans d'autres catégories sociales (*caboclos*, « vachers », etc.). En dépit des processus d'assimilation qu'ils ont subis, ces derniers ont en effet « réussi à maintenir une certaine unité territoriale » qui leur a permis de choisir cette « dimension comme stratégie » (2007 : 8) pour faire valoir leurs droits. Or, pour leur part, les Indiendescendants « sont restés sur le bord du chemin, perdus » (*foram ficando na borda do caminho, desgarrados ; ibid.*). Si donc, pour les uns comme pour les autres, l'affirmation de l'identité est avant tout un « acte politique » (*id.* : 7), les Indiendescendants n'« ont pour dernière ressource identitaire [que] leur phénotype, [un phénotype qui pourra] être culturellement travaillé » (*id.* : 6).

La « race » ne se substitue pas ici entièrement à la culture puisque le processus de redécouverte des racines oubliées passe encore par la « réélaboration culturelle » : « ce (réel ou supposé) substrat génétique devra être complété par un sentiment d'appartenance et son expression dans des activités sociales et culturelles » (*id.* : 5)³³. Elle tend cependant de toute évidence à prendre l'avantage. Car la revendication d'indianodescendance, acte politique qui s'actualiserait à travers la culture, s'accompagne d'un « retour au corps, au phénotype dénonciateur [*denunciador*] de la différence », pour reprendre les termes utilisés par Celene Fonseca dans son résumé. Dès lors, il paraît clair que les formules à propos

31. http://www.unidbrasil.com.br/artigos_7.html [consulté le 30/12/2010].

32. Je respecte la graphie de l'auteur en ne mettant pas de trait d'union à indiendescendant et à afrodescendant. On remarque que le premier terme commence à apparaître dans quelques articles de revues scientifiques : Jocelio Teles dos Santos et Delcele Mascarenhas Queiroz (2005-2006), Joel Zito Araújo (2008).

33. Parmi les exemples donnés par l'auteur des « souvenirs d'enfance qui lient au monde indien », citons : le type d'aliments, le fait de dormir dans un hamac, les esprits *caboclos* des cultes de possession (2007 : 8).

d'un lien biologique « réel ou supposé » doivent être comprises comme des précautions discursives. Et qu'en réalité, ce qui est annoncé est la réversion naturelle d'individus égarés (par le métissage ?) à leur supposé état originel.

Cette importance de l'hérédité par le « sang », courante dans les habituelles représentations concernant le Noir (celui-ci étant marqué par une couleur qu'il transmet à ses enfants), peut surprendre dans le cas d'un personnage présenté comme intimement lié à l'Indien (lequel est censé se révéler et se reproduire par son mode de vie). Pourtant, un examen attentif montre qu'il n'est guère étonnant que lui soit attribuée une telle place dans la définition de l'indianodescendance. Celene Fonseca rappelle que ce « concept [...] a été calqué sur celui d'afrodescendance », avant d'ajouter un peu plus bas que « les indiendescendants sont aux Indiens ce que les afrodescendants sont aux *quilombolas* » (*id* : 4) : la présence dans la société des Indiendescendants et des Afrodescendants est diffuse, on les trouve dans les villes et ils sont « déterritorialisés », tandis que les Indiens et les *quilombolas* se concentrent dans des espaces précis dont les limites sont connues.

L'Indiendescendant est en fait le dernier avatar de la figure de l'Autre dans une séquence qui mêle, en les alternant, des références aux images de l'Indien et du Noir³⁴. Le premier chaînon est indiscutablement constitué par les Indiens des basses terres amazoniennes qui incarnent l'altérité absolue. Viennent ensuite les Indiens du Nordeste qui sont engagés dans un processus de redécouverte de leur identité, et sont parfois qualifiés d'« émergents » pour les distinguer des précédents dits alors « purs ». À son tour, le cas de ces Indiens a servi d'« exemple précieux » (Arruti 2006 : 42) pour penser et comprendre les « ethnicités » noires actuelles dont les *quilombolas* seraient une expression emblématique. Enfin, dans le déplacement opéré par Celene Fonseca, ces derniers sont hissés aux côtés de l'Indien « pur », étalon par excellence de la différence. Pour cet auteur, les *quilombolas* sont incontestablement noirs, mais la « race » comme prédicat d'appartenance au groupe ne sert qu'à affirmer celui-ci en tant qu'ethnie différenciée. C'est donc le Noir, dans sa version la plus large de l'Afrodescendant, qui lui sert de pierre angulaire pour concevoir une nouvelle forme d'indianité. Le principe selon lequel des traits phénotypiques attestent infailliblement d'une ascendance – depuis toujours appliqué aux Noirs brésiliens – est de la sorte retenu pour construire un modèle viable de l'indianodescendance.

La multiplication des catégories d'autodéfinition, pour autant qu'elle s'inscrive dans un légitime combat pour le droit à la différence et l'accès à la citoyenneté, peut avoir des effets politiques indésirables. Ainsi, prédit Celene Fonseca, « la tonalité plus claire des indiens, et par extension des indiendescendants, par rapport à la plupart des afrodescendants, peut être un facteur de manipulation identitaire de la part de groupes blancs/blanchis, et privilégiés, pour éviter la redistribution de richesse dans le pays » (*id* : 10). En outre, la lutte des Indiendescendants se voit placée en concurrence directe avec celle du mouvement noir : « il y a des cas de personnes qui, bien qu'indiscutablement indiendescendantes, se positionnent culturellement ou socialement comme blanches ou noires » (*id* : 5).

Cette remarque sur l'augmentation éventuelle des frictions entre des groupes qui partagent une condition socio-économique analogue est également fondée pour les *quilombolas*. La littérature signale que les demandes de régularisation foncière voient principalement

34. On a ici encore une illustration du « processus qui va de l'intégration infériorisante à la séparation valorisante » (Agier et Carvalho 1994 : 112) analysé par ces auteurs pour les années 1990.

le jour quand éclate un conflit avec un ennemi extérieur (grand propriétaire foncier, etc.) (par exemple, Zigoni 2007 ; Ayala & Brustolin 2008 ; da Silva 2008 ; Capinan et Cardel 2007). Mais elle mentionne aussi les tensions internes, parfois vives, qui surgissent quand les individus sont sommés d'afficher une identité ethnoraciale où, pour différentes raisons, ils ne se retrouvent pas et de souscrire à un régime territorial dont ils ne veulent pas (entre autres, Marques 2008 ; Cardoso 2008 ; Figueroa 2007 ; Boyer 2010c). Nul ne saurait nier que les populations encourent alors le risque de « perte de droits » (*id.* : 11) inscrits dans la constitution, comme le souligne avec acuité Celene Fonseca dans sa conclusion. Cependant, il est plus difficile de la suivre quand elle soutient que ce risque découle de la non-prise en compte de la « grande demande identitaire » dont le mouvement indiendescendant prétend se faire le porte-parole.

À mon sens, cette perte de droits révèle l'inefficacité de la substitution de la « classe » par la « race » pour lutter contre le racisme et les inégalités sociales. Car la prolifération des catégories ethniques légales et des régimes territoriaux qui leur sont associés contraint non seulement les populations à se soumettre à un travail de « désenchevêtrement » des généalogies qu'ils se reconnaissent, mais elle fragmente en outre les solidarités politiques. Au bout du compte, la catégorie *quilombola*, comme la naissante proposition d'indianodescendance, semble être le résultat du dédoublement de la figure du « pauvre ». Or, selon le sociologue Jessé Souza, la « concomitance entre les deux phénomènes [noirs et pauvres] montre une corrélation, mais elle n'explique pas pourquoi et comment s'effectue cette corrélation, pas plus qu'elle n'éclaire le rôle relatif de la variable raciale dans la reproduction de l'inégalité » (2005 : 44). En d'autres termes, sa visibilité pose une question sans permettre d'y répondre. Et il suggère de dépasser ce constat en examinant plutôt le code social qui surdétermine le préjugé racial (*id.* : 60), c'est-à-dire en s'attachant à mettre en évidence les logiques de classification des individus et des groupes, de renouvellement des mécanismes d'exclusion et de contrôle des privilèges. Pour mener à bien une telle analyse, il est indispensable de se défaire tout d'abord de la tendance à traiter les groupes/races comme des « données naturelles » ; il est aussi nécessaire de cesser de voir l'usage flexible des dénominations de couleur uniquement comme l'expression d'un manque de conscience politique (Hofbauer 2006 : 415).

Références bibliographiques

- AGIER Michel, Maria ROSARIO DE CARVALHO, 1994. « Nation, race, culture : les mouvements noirs et indiens au Brésil », *Cahiers des Amériques latines*, 17 : 107-124.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, 2002. « Os quilombos e as novas etnias », in Eliane O'Dwyer (ed.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro : Editora FGV : 43-81.
- ANDRADE, Maristela de Paula, 2003. « De pretos, negros, quilombos e quilombolas – notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de quilombos », *Boletim Rede Amazônia*, 2 (1) : 37-43.
- ARAÚJO, Joel Zito, 2008. « O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira », *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16 (3) : 424 : 979-985.
- ARRUTI, José Mauricio Andion, 1997. « A emergência dos 'remanescentes' : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas », *MANA*, 3 (2) : 7-38.
- , 2006. *Mocambo : Antropologia e História do processos de formação quilombola*. Bauru-SP : Edusc/Anpocs.

- , 2008. « Quilombos », in *Raça : Novas perspectivas antropológicas*, Pinho, O. & Sansone, L. (orgs), 315-350. Salvador : EDUFBA.
- AYALA, Caroline, Cíndia BRUSTOLIN, 2008. « *E eles têm documento do gado?* » : violência simbólica e dominação numa comunidade quilombola de MS, Travail présenté à la 26^e réunion de l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA), Porto Seguro, Bahia, Brésil.
- BARRETO FILHO, Henyo, 2006. « Populações Tradicionais : introdução à crítica da ecologia política de uma noção », in Cristina Adams, Rui Murrieta et Walter Neves (eds), *Sociedades Caboclas Amazônicas : modernidade e invisibilidade*, 109-143. São Paulo : Annablume, FAPESP.
- BASTIDE, Roger, 1978 [éd. originale en français 1958]. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo : Brasiliana.
- BOYER, Véronique, 2009. « Passé portugais, présent noir et indicibilité amérindienne : Un exemple amazonien (Amapá – Brésil) », *Autrepart*, 51 : 19-36.
- , 2010a. « Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique », *Journal de la société des américanistes* : 229-251.
- , 2010b. « Une forme d'africanisation au Brésil : Les quilombolas entre recherche anthropologique et expertise politico-légale », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200. [En ligne], mis en ligne le 08 décembre 2010. URL : <http://etudesafriques.revues.org/index14162.html>. Consulté le 03 janvier 2011.
- , 2010c. *Conflitos locais em torno de noções institucionais : trajetórias familiares e diferenciação social numa comunidade remanescente de quilombo na Amazônia*, 27^{ème} Réunion brésilienne d'Anthropologie de l'Association brésilienne d'anthropologie, Belém (Brésil).
- CAPINAN, Ubiraneila, Lídia CARDEL, 2007. *Identidade na « pós-modernidade », « reconhecimento » ou « redistribuição » ? o caso das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos na Bahia*, 26^e Réunion brésilienne d'Anthropologie de l'Association brésilienne d'anthropologie, Porto Seguro (Brésil).
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso, 2008. *A constituição do local : Direito e Território quilombola na comunidade de Bairro alto, na ilha de Marajó : Pará*, thèse de doctorat, Florianópolis, Université fédérale de Santa Catarina.
- CHAGAS, Miriam de Fátima, 2001. « A Política do reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades dos quilombos' », *Horizontes Antropológicos*, 7 (15) : 209-235.
- CHIVALLON, Christine, 2002. « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, 161 : 51-74.
- DA SILVA, Djalma Antonio, 2008. *De agricultores a quilombolas : a trajetória da comunidade quilombola Mato de Tição e a sua luta pela posse da terra*, Travail présenté à la 26^e réunion de la ABA, Porto Seguro (Brésil).
- DE SOUSA, Luísa Andrade, 2007. « De "moreno" a "quilombola" : o antropólogo nas comunidades de remanescentes de quilombo », in S. Fleischer, P. Schuch et C. Fonseca (eds), *Antropólogos em ação : experimentos de Pesquisa em direitos Humanos*, 151-162. Porto Alegre : UFRGS editora.
- FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo, 2007. *Relatório antropológico de reconhecimento de quilombo do Rosa município de Macapá, Amapá*, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas, Superintendência Regional do INCRA do Amapá – SR(21).
- FONSECA, Celene, 2006. *Indiodescendência : fundamentando o conceito*, <http://unidbrasil.dominiotemporario.com/doc/INDIODESC.pdf> [consulté le 30/12/2010].
- , 2007. *Indiodescendência : fundamentando o conceito*, 26^e Réunion de l'Association brésilienne d'anthropologie, Porto Seguro (Brésil).
- FRY, Peter, Carlos VOGT, Maurizio GNERRE, 1981. « Mafumbura e Caxapura : na encruzilhada da identidade », *Dados*, 24 (3) : 373-391.

- GOMES, Flavio dos Santos, 1996. « Ainda sobre os quilombos : repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil », in Elisa Reis, Maria H. Tavares de Almeida ; Peter Fry (eds), *Política e cultura : visões do passado e perspectivas contemporâneas*, 197-221. São Paulo : Hucitec/ANPOCS.
- GUEDES, Roberto, 2007. « Escravidão e cor nos censos de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX) », *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, 10 (18) : 489-518.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio, 2008. « Cor e raça : raça, cor e outros conceitos analíticos », in Osmundo Pinho et Lívio Sansone (eds), *Raça : novas perspectivas antropológicas*, 63-82. Salvador : ABA/EDUFBA.
- HARTUNG, Miriam, 2009. *Saberes reversos, ou o difícil diálogo entre saberes tradicionais e poderes estatais : o processo de identificação e delimitação do território da comunidade negra Invernada Paiol de Telha (Paraná, Brasil)*, VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), Buenos Aires.
- HOFBAUER, Andreas, 2006. *Uma Historia de branqueamento, Ou, o negro em questão*. São Paulo : Editora UNESP.
- HOFFMANN, Odile, 2004. *Communautés noires dans le Pacifique colombien*. Paris : Karthala.
- INCRA, *Quadro Atual da Política de Regularização de Territórios Quilombolas no INCRA*, [http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274, consulté le 8/12/2010].
- LEITE, Ilka Boaventura, 2000. « Os quilombos no Brasil : Questões conceituais e normativas », *Etnográfica*, 4 (2) : 333-354.
- LENA, Philippe, 2005. Préface, *L'Amazonie brésilienne et le développement durable : expériences et enjeux en milieu rural*. Paris : l'Harmattan.
- LITTLE, Paul E., sd. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil : por uma antropologia da territorialidade*, mimeo, Brasília.
- LUCCHESI, Fernanda, 2009. *Leituras locais da Política Quilombola : os casos do Maranhão e da Paraíba*, Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte-Nordeste, Natal (Brésil).
- MARQUES, Carlos Eduardo, 2008. *Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal*, mémoire de mestrado en anthropologie. Belo Horizonte : Université fédérale de Minas Gerais.
- MOTA, Fábio Reis, 2005. « O Estado contra o Estado : Direitos, Poder e Conflitos no processo de produção da identidade “quilombola” da Marambaia », in Roberto Kant de Lima (ed), *Antropologia e direitos humanos*, 3 : 33-184. Niterói/Rio de Janeiro : Editora da Universidade Federal Fluminense.
- NOIRIEL, Gérard, 2007. *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX-XX^e siècle). Discours publics, humiliations privées*. Paris : Fayard.
- PENNA-FIRMA, Rodrigo, Eduardo BRONDIZIO, 2007. « The risk of commodifying poverty : rural communities, quilombola identity, and nature conservation in Brazil », *Habitus*, 5 (2) : 355-373.
- PRICE, Richard, 2000. « Reinventando a história dos quilombos : rasuras e confabulações », *Afroasia*, 28 : 241-265.
- RUSSCZYK, Jacqueline, 2007. « Dilemas e desafios do fazer antropológico : considerações sobre uma experiência particular », in Soraya Fleischer, Patrice Schuch et Claudia Fonseca (eds), *Antropólogos em ação : experimentos de Pesquisa em direitos Humanos*, 163-176. Porto Alegre : UFRGS editora.
- SANTOS, Jocelio Teles dos, Delcele Mascarenhas QUEIROZ, 2005-2006. « Vestibular com cotas : análise em uma insituição pública federal », *Revista USP*, 68 : 58-75.
- SIBERLING, Louise S., 2003. « Déplacement et quilombos à Alcântara (brésil) : modernité, identité et territoire », *Revue Internationale des sciences sociales*, 175 : 157-169.
- SILVEIRA, Pedro Castelo Branco, 2007. *Conflitos sócio-ambientais e mobilização de identidades : um estudo de caso na Mata Atlântica*, 31^o Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG.

- SOUZA, Ercília Maria Soares, 2007. *Processos identitários e suas vicissitudes em uma comunidade quilombola*, mémoire de *mestrado* en psychologie. Belém : Université fédérale du Pará.
- SOUZA, Jessê, 2005. « Raça ou classe ? Sobre a desigualdade brasileira », *Lua Nova*, 65 : 43-69.
- SOUZA FILHO, Benedito, Maristela de Paula ANDRADE, 2007. *Os Herdeiros de Zeferino, Relatório Antropológico de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Maria dos Pinheiro*, São Luís.
- TRECCANI, Girolamo Domenico, 2006. *Terras de Quilombos : caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém : Programa Raízes.
- VERAN, Jean-François, 2003. *L'esclavage en héritage (Brésil) : Le droit à la terre des descendants de marrons*. Paris : Karthala.
- ZIGONI, Carmela, 2007. *A perenidade do conflito : estratégias de uma comunidade quilombola da Amazônia*, 26ème Réunion de l'Association brésilienne d'anthropologie, Porto Seguro (Brésil).